

35º Encontro Anual da Anpocs

GT 11 – Estudos Rurais e Etnologia Indígena: diálogos e intersecções

**Nem tão diferente: a questão da invisibilidade  
interétnica na Amazônia**

*Augusto de Arruda Postigo (Doutor – PPGAS/Unicamp)*

*Roberto Sanches Rezende (Doutorando – PPGAS/Unicamp)*

## **Introdução**

O objetivo deste trabalho é abordar, de modo ensaístico, as questões das identidades das populações amazônicas e as relações que elas têm com os direitos garantidos pelo Estado. A partir do exemplo de duas etnografias indígenas sobre populações da Amazônia ocidental, procuramos aproximar temas e formas de pensamento de indígenas e seringueiros acerca da questão da transformação, em um movimento de negação dupla, tanto da ênfase na rigidez das culturas indígenas, como na ênfase da resiliência das populações tradicionais. Esse exercício nos leva, através da ótica de Latour, à crítica da forma pela qual o Estado tende a tratar populações próximas, ligadas por laços de parentesco e que compartilham aspectos de seus modos de vida, de maneiras muito distintas, através da fixação de identidades em categorias jurídicas. Além do mais, as próprias teorias das populações em questão podem contrariar a forma purificada de abordar as identidades. Para realizar esses exercícios propostos, nos utilizamos de três estudos de caso, dois na região do Alto Juruá e um na região do Tapajós.

## **Quem tem cultura?**

Num recente seminário organizado pela Associação Apiwtxa, do povo Ashaninka que vive no rio Amônia, no Alto Juruá acriano, encontraram-se representantes de populações indígenas e de moradores da Reserva Extrativista do Alto Juruá. O seminário ocorreu no âmbito de um projeto da Associação indígena apoiado pelo Ministério da Cultura e visava estimular a proposição de políticas públicas na área cultural entre as populações tradicionais da região, indígenas ou não. Estavam presentes também representantes do Ministério da Cultura e do governo do estado do Acre. No início do seminário ocorreram as apresentações de praxe. Cada representante indígena e da Reserva Extrativista se apresentou dizendo de onde vinha, quem representava e os trabalhos que sua etnia ou grupo já desenvolviam em relação à pesquisa, produção de conhecimento e promoção da cultura.

Após as apresentações, foi aberto um espaço para que os participantes fizessem questões a partir das experiências narradas por seus companheiros de seminário. Uma das lideranças indígenas foi a primeira a pedir a palavra. Dirigindo-se aos representantes extrativistas, ele manifestou que havia gostado das apresentações e fez a seguinte colocação: “Eu queria perguntar aos representantes da Reserva Extrativista se eles têm

cultura. Nós temos a nossa língua, as nossas danças, os nossos rituais. Eu queria saber se seringueiro tem uma língua própria, festas, sua própria cultura”. Diante da pergunta, quase em tom de desafio, um dos representantes dos extrativistas, um pouco acanhado, pediu a palavra para responder e disse mais ou menos essas palavras: “O companheiro aí está certo, depois que a borracha acabou, não teve mais mercado, nós abandonamos o corte de seringa e hoje nós não temos mais cultura, ficou no passado”.

Um dos autores desse trabalho acompanhava o seminário na posição de assessor dos extrativistas. A situação imediatamente o remeteu ao que Manuela Carneiro da Cunha designou por cultura com aspas, ou aos problemas que ela apresenta em seu artigo onde desenvolve esse termo (CUNHA, 2009). O extrativista foi claro ao afirmar que aquele tipo de cultura ao qual o representante indígena fazia referência ele já não possuía mais, embora a tivesse possuído num passado em que cortava seringa. O tipo de cultura que, aparentemente, fazia sentido ter aos olhos do Ministério da Cultura, os seringueiros não dispunham mais. Como assessor dos extrativistas, um dos autores desse trabalho reagiu à situação ponderando que, se considerado o significado do termo de uma maneira mais ampla, os extrativistas não haviam perdido sua cultura. Ela, a cultura (espera-se, sem aspas) se manifestava agora de outras maneiras. Argumentou ainda o antropólogo que a ausência daquele tipo de cultura que estava subentendida na fala do índio, dos cocares e dos rituais, não fazia de certos índios menos índios e que, assim, não faria do seringueiro menos seringueiro. Com aspas ou sem aspas, toda a situação evidenciava para o seringueiro o fato de ele próprio não possuir mais o tipo de cultura que de alguma maneira estava relacionada às conquistas indígenas junto ao Estado, o tipo de cultura que interessava na situação.

### **Antônio, índio ou seringueiro?**

Antônio Barbosa de Melo trabalhou como colaborador em uma demarcação de Terra Indígena, sobreposta a uma Reserva Extrativista, fazendo parte de um GT da FUNAI no estado do Pará em 2008<sup>1</sup>. Antônio, à época com 33 anos, nasceu no seringal e sua mãe é filha de uma índia que foi pega em uma *correria*, fato corriqueiro na história do interior do estado do Acre. Cresceu onde hoje se localiza a Reserva Extrativista do Alto Juruá e

---

1 Antônio integrou a equipe do GT, da qual também fazíamos parte, devido a seu envolvimento com pesquisas na Reserva Extrativista do Alto Juruá desde 1993. Antônio foi um dos primeiros moradores da Reserva a participar das atividades de monitoramento socioambiental coordenadas pelo professor Mauro Almeida (cf. POSTIGO, 2004).

desde muito novo aprendeu, ajudando o pai, a cortar seringa e produzir borracha. Mais tarde, depois de seu casamento, teve que se mudar para a cidade de Cruzeiro do Sul porque um de seus filhos necessitava de cuidados médicos periódicos.

Durante os trabalhos do GT em que colaborou, ele se apresentava aos membros das comunidades ora como índio ora como seringueiro. Se o interlocutor do momento fosse da porção indígena da comunidade, ele era índio, caso contrário, se fosse da parte da comunidade que não se afirmava indígena, era seringueiro. Embora estratégico, de seu ponto de vista, essa “dupla afetação” não era um problema, era antes a maneira como se sentia, seja nos trabalhos do GT ou em outras situações de sua vida cotidiana.

Mesmo se valendo e afirmando essa dupla identidade pessoalmente, a questão da ascendência indígena tem tratamento delicado no interior da família de Antônio. Seu pai, conhecido como velho Ginú, perdeu sua primeira esposa numa situação trágica: antes do nascimento de Antônio, há muitos anos, quando o velho Ginú estava na estrada de seringa, cortando, sua primeira esposa foi morta em casa por indígenas que habitavam nas proximidades e que nessa época eram inimigos mortais dos seringueiros.

Naquele tempo, porém, apesar das inimizades e de muitos seringueiros do Alto Juruá serem cearenses ou filho de cearenses, que ocuparam essa região a partir do final do século XIX, outros tantos seringueiros que trabalhavam para os seringalistas eram índios *amansados*. Além do mais, na época da infância do pai de Antônio, muitas das famílias de seringueiros eram constituídas pelo marido migrante do nordeste ou filho de um migrante e por uma esposa indígena ou filha de indígena da própria região capturadas nas chamadas *correrias*<sup>2</sup>. O próprio Ginú se casou dessa maneira: seu segundo casamento foi com uma filha de uma mulher indígena pega em *correria*, que mais tarde viria a ser a mãe de Antônio.

A história da constituição da família de Antônio é muito comum entre outros habitantes do Alto Juruá e da Amazônia em geral. Populações inteiras classificadas como tradicionais têm laços e relações muito estreitos com populações indígenas, seja no presente e/ou no passado. Em certos casos é impossível diferenciar essas populações através de seus modos de vida, ou mesmo através da ascendência, restando o critério da auto-definição como distintivo de suas identidades étnicas. No entanto, há uma distinção

---

2 Os relatos da viagem do Padre Tastevin pelo rio Tejo, datados de 1914, representam registros históricos desses casamentos entre brancos e índias. (CUNHA, 2009b)

muito importante em relação aos direitos de cada uma dado pela legislação nacional quando extrativistas e indígenas reivindicam o direito a uma mesma parcela territorial, muito embora nos casos estudados, para usar uma expressão de Viveiros de Castro, os seringueiros pudessem “se garantir” como indígenas se assim o quisessem (VIVEIROS DE CASTRO, 2006). Presenciamos em três ocasiões fatos como estes, em duas regiões amazônicas distintas: na bacia do rio Juruá, duas vezes, e na bacia do rio Tapajós. Nesses três casos, a reivindicação dos direitos originários por uma parcela da população alijava dos demais, que não reivindicavam tal identidade indígena, a possibilidade de permanecerem na terra apoiados somente pelo pacto de conservação ambiental, característico das Reservas Extrativistas, estabelecido com o Estado<sup>3</sup>.

### **O Estado e a diferença**

No final dos anos 1980 surgiu a Aliança dos Povos da Floresta. Indígenas e seringueiros, de forma especial no Acre, se uniram em torno de algumas bandeiras comuns e outras mais específicas. Grandes conquistas políticas para ambos ocorreram nesse período.

Por um lado, a Constituição de 1988 e as grandes conquistas para os povos indígenas nela contida deflagraram uma onda de reconhecimento e demarcação de Terras Indígenas, e, do lado dos seringueiros, no começo dos anos 1990, foi criada no Alto Juruá, por decreto presidencial, a primeira Reserva Extrativista, reconhecida também na época pelos próprios seringueiros como “a reforma agrária dos seringueiros” ou como o equivalente das Terras Indígenas para os extrativistas.

Seguiu-se a essas conquistas a desarticulação desse movimento nacional unificado, talvez porque, na medida em que esses povos iam conquistando seus respectivos territórios, passaram a se preocupar em gerenciá-los e a negociar diretamente com a instituição à qual suas terras ou suas questões ficaram de algum modo vinculados. Do lado dos indígenas, o diálogo com o Estado se dava quase sempre através da FUNAI, enquanto que os extrativistas e suas Reservas Extrativistas ficaram vinculados ao IBAMA e,

---

3 Em um artigo de 2001 intitulado “Populações Tradicionais e Conservação Ambiental”, Manuela Carneiro da Cunha e Mauro W. B. De Almeida apresentam como se construiu esse pacto entre as populações tradicionais e os interesses conservacionistas do Estado. A referência ao artigo é importante pois ele demonstra que, assim como no caso das identidades indígenas, o pacto não está apoiado apenas em interesses políticos imediatos, mas também em pontos de vista locais acerca de suas próprias práticas (CUNHA, 2009a). Este é o mesmo argumento de Mauro Almeida em outro artigo (ALMEIDA, 2004), no qual desenvolve a ideia de como a convergência de interesses entre seringueiros e conservacionistas permitiu aos primeiros manterem suas diferenças ontológicas, através da garantia da vida nos seringais, e evitar sua possível proletarização.

posteriormente, ao ICMBIO. Essa diferença é fundamental para compreender questões atuais envolvendo essas populações.

Nos trâmites junto à FUNAI, o direito originário de uma população indígena à terra passava, entre outras coisas, por sua identidade indígena, atestados por laudos produzidos por Grupos de Trabalho coordenados por antropólogos. Do lado extrativista, o direito ao uso de um território era concedido pelo IBAMA, desde que a população se comprometesse em manter suas atividades tradicionais, não exatamente, ou pelo menos não exclusivamente, para garantir a perpetuação de sua existência, como no caso indígena, mas de modo a garantir a integridade ou preservação dos recursos naturais da unidade de conservação. Enquanto os indígenas ficaram “protegidos” pelo Ministério da Justiça por seu direito originário vinculado à sua identidade étnica, os extrativistas firmaram um compromisso com o Ministério do Meio Ambiente de manter uma Unidade de Conservação nacional.

Talvez essa diferença no processo histórico dessas populações ajude a compreender porque os extrativistas “perderam” sua cultura e passaram por esse constrangimento diante das autoridades do Ministério da Cultura em seu seminário com os indígenas. A situação parece dizer respeito ao valor dado à especificidade “cultural” pelo Estado nacional em ambos os casos. Mas, mais do que isso, a confrontação desse exemplo com esses processos históricos, aqui sumariamente resumidos e pontuados, aponta para o lugar que a diferença indígena e a diferença extrativista assumem em relação ao Estado. Diferenças e distâncias que, como pretendemos defender, muitas vezes não são tão evidentes no universo da vida concreta.

Em um célebre artigo, Alcida Ramos nos apresenta a noção de índio hiper-real. Trata-se de um conjunto de ideias estabelecidas na sociedade nacional sobre o índio que muitas vezes chega mesmo a substituir o próprio índio de carne e osso. Diz a autora sobre essa ideia de índio, necessária a muitas organizações indigenistas: “o índio perfeito, aquele que por suas virtudes e vicissitudes pode mobilizar o esforço defensor dos profissionais das ONGs, aquele índio que é mais real que o real, o índio hiper-real” (RAMOS, 1995, s/n). Os índios, de carne e osso, assim como as ONGs e o próprio Estado, percebem a necessidade de, em sua relação política e legitimamente motivada com a sociedade envolvente, de se aproximar desse modelo. Ocorre que, em suas lutas políticas, os extrativistas, ribeirinhos, castanheiros e caboclos, que não “decidiram” pela identidade

indígena não tem um modelo tão forte para se aproximar e apoiar, utilizando-se, então, do pacto conservacionista. Cláudia Fonseca, em um trabalho no qual comenta a noção do índio hiper-real para refletir sobre as camadas populares define a construção dessas figuras da seguinte maneira: “A alteridade se constrói na tensão entre esses dois pólos — o muito próximo que se confunde consigo mesmo e o muito distante que se apresenta como uma espécie inteiramente nova, de uma cultura irreduzível àquela do pesquisador” (FONSECA, 2004, p.211). Como sugerimos mais adiante, o problema de vincular o direito das populações tradicionais a um pacto reside justamente na aproximação que ele sugere e no eclipsamento da diferença delas para com a chamada sociedade envolvente.

A partir desse raciocínio, nossa proposta é olhar para o tratamento dado à diferença na constituição de identidades, e alteridades, onde a fronteira entre populações e grupos não está tão clara quanto parece ou onde elas são mais borradas do que supomos. Isso nos permite problematizar as abordagens teóricas existentes utilizadas para tratar de diferentes povos, que, por sua vez, têm correlatos nas proposições jurídicas. Queremos analisar os mecanismos que constroem identidades e legitimam certas diferenças.

### **A questão da identidade nos direitos territoriais e laudos antropológicos**

Cada vez é mais frequente surgirem no Brasil casos de sobreposição entre Terras Indígenas e territórios ocupados por outras populações tradicionais. Como antropólogos acompanhamos com maior proximidade três casos, dois no Alto Juruá acriano e um na Bacia do rio Tapajós, no estado do Pará. O último acompanhamos como participantes do GT de Identificação e Delimitação de uma Terra Indígena e o primeiro como pesquisadores e posteriormente como equipe responsável por elaborar o Plano de Manejo Participativo da Reserva Extrativista do Alto Juruá. Em todos os casos havia a demanda de demarcação de Terra Indígena sobre uma Reserva Extrativista já existente e a possibilidade de remoção de extrativistas a partir do processo de identificação e delimitação da primeira. Também é comum entre os casos o que se convencionou chamar de processo de emergência étnica. Tanto no Alto Juruá quanto na bacia do rio Tapajós, os grupos indígenas que demandaram e demandam o reconhecimento e a identificação e delimitação das Terras Indígenas há poucos anos afirmam publicamente sua identidade indígena.

No início dos anos de 1990, a família de Dona Maritô e outras famílias de extrativistas tiveram que deixar as regiões mais altas do rio Amônia, um dos afluentes do Juruá, porque foi delimitada, no território em que viviam, a Terra Indígena Ashaninka do Rio Amônia. Apesar de suas famílias possuírem conexões de parentesco com famílias Ashaninka, as primeiras não se consideravam indígenas, ou não manifestavam sua identificação enquanto tais até aquele momento. Algumas famílias mudaram-se, então, para uma porção mais baixa do rio, em sua margem direita, dentro dos limites da Reserva Extrativista do Alto Juruá. Outras famílias se mudaram para a margem oposta, em um assentamento do Incra. Alguns anos depois, algumas das famílias que estavam morando no assentamento passaram a se identificar como indígenas e requerer a demarcação de uma Terra Indígena nas terras em que viviam e também na margem direita do rio Amônia, onde hoje vive a família de dona Maritô e mais cerca de cinquenta famílias de extrativistas. Depois de três Grupos de Trabalho da Funai, cada qual com conclusões diferentes, a Terra Indígena Arara do Rio Amônia foi reconhecida e delimitada. As cinquenta famílias de extrativistas, incluída a de dona Maritô, estão atualmente em processo de expulsão. Ou seja, pela segunda vez serão removidas de seus territórios. Nos últimos anos, Dona Maritô procurou de diversas formas “algum direito”, em suas palavras, que garantisse a sua permanência na terra e reclama que “só existe direito para índio”. Em uma de suas últimas ações, escreveu um abaixo-assinado com as outras famílias que estão sendo expulsas afirmando sua identidade negra, até então nunca evocada. Em suas falas mais recentes, é possível notar que Dona Maritô começa a construir uma ascendência negra, partindo da ideia de que “os negros também têm direitos”.

No rio Tapajós, durante as atividades do Grupo de Trabalho para identificação e delimitação de Terra Indígena, que também incidiria sobre uma Reserva Extrativista, ocorreu uma cena peculiar. O GT aportou em uma praia onde havia uma das comunidades que supostamente demandaram medidas da FUNAI em termos de reconhecer ali uma Terra Indígena. Os moradores da comunidade, que vieram à praia receber o barco do GT, logo que souberam dos motivos da visita, se apressaram em adiantar que ali não havia índio algum. A equipe do GT, em princípio um pouco perplexa, explicou que, mesmo não havendo ali nenhum indígena, os indígenas das comunidades vizinhas afirmavam que aquela localidade estaria dentro dos limites da Terra Indígena



que eles pleiteavam reconhecimento. Os comunitários, então, aceitaram uma reunião com o GT para que este apresentasse os seus trabalhos na região. Após a reunião, os moradores solicitaram ao Grupo de Trabalho que retornasse em uma semana, para que eles pensassem se se identificariam como indígenas ou não.

Nas outras duas comunidades visitadas pelo GT havia uma grande cisão entre os moradores. Apesar de todos serem aparentados em diversos graus, uma parte se identificava como indígena e outra não. Em muitos casos isso ocorria dentro de uma mesma casa: um irmão era indígena e ficaria dentro da Terra que seria reconhecida enquanto o outro teria que sair porque não se identificava como indígena. Na verdade, o cenário encontrado era de conflito entre dois grupos políticos rivais, um dos quais se identificava como indígena e esperava, com o processo de identificação e delimitação da Terra Indígena, vencer a disputa e expulsar os adversários do território. Um dos fatos interessantes nesse caso era o de um morador que todos os outros apontavam como “índio legítimo”, o único consenso aparente entre indígenas e não indígenas. Ele próprio, no entanto, afirmava, com muita convicção, que não era indígena e que o “indígena legítimo” tinha se extinguido, já não existindo mais indígenas de verdade no Brasil atual. Segundo seus estudos, o “índio tribal legítimo” tinha deixado de existir há muitos anos e a civilização havia avançado.

Voltemos ao Alto Juruá. Na última década surgiu uma nova reivindicação de Terra Indígena dentro dos limites da Reserva Extrativista do Alto Juruá. Uma das famílias que teve participação na linha de frente para a criação da Reserva passou a se identificar como indígena e demandar o reconhecimento de suas terras. Seu Milton, o patriarca da família, um dos primeiros presidentes da Associação de Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá (ASAREAJ) e um dos guerreiros no enfrentamento dos patrões que subjugavam os seringueiros antes da criação da Reserva, diz que resolveu procurar seus direitos de índio depois de muitos anos de perseguição de sua família por consecutivas diretorias da ASAREAJ. Sua família extensa passou a se identificar como Kuntanawa e, desde então, começou a buscar referências culturais indígenas e as ostentar no cotidiano, num caso, legítimo, de emergência étnica.

Os vizinhos e aparentados que não se identificaram como Kuntanawa preocupam-se com o futuro próximo, quando a Terra Indígena dos Kuntanawa for delimitada. No processo legal com o qual já se acostumaram, os indígenas conseguem a delimitação de terras e os

que não se identificam como tal são tratados de modo a saírem do território em questão e disputarem espaço em outros locais das Reservas Extrativistas, onde já há famílias estabelecidas, ou a serem assentados em qualquer local onde se possa delimitar um lote e que seja terra do INCRA, como se praticassem apenas a agricultura. Recebem indenizações insignificantes, baseadas nas benfeitorias realizadas sobre o território, como se fossem agricultores e não extrativistas, grupos que têm relações muito diferentes com o território. No caso dos extrativistas, o valor do território está muito além das benfeitorias imediatas que construíram ao longo dos anos. Como no caso das camadas populares tratados por Cláudia Fonseca (2004), parece que quem não se identifica como índio e mora na floresta cai na vala comum e nebulosa de pequenos agricultores.

### **Crítica ao esforço moderno de purificação**

Em 2002, ocorreu um workshop na USP, intitulado *Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade*, e que resultou em um livro homônimo, cujos objetivos eram debater a definição e peculiaridades das populações mestiças amazônicas.

Para os organizadores do workshop e do livro, a abordagem conceitual das sociedades caboclas é um exercício árduo, pois elas escapam do referencial teórico da antropologia, sendo retratadas como “Outros incompletos ou patológicos”, e também porque “a própria existência da sociedade cabocla subverte a distinção formal entre o “Outro” e o observador” (ADAMS, 2006, p.16). Eles seguem afirmando que os “caboclos representam “Outros falsificados”, tanto porque são o resultado da conquista europeia e não das “sociedades locais”, como porque sua existência é o testemunho da influência nociva da “civilização”.” (*Idem*).

Na argumentação dos autores sobre a percepção existente sobre essas populações, o papel dos “Outros genuínos” é ocupado pelas populações indígenas amazônicas. Associadas à paisagem natural, elas são geralmente essencializadas como pertencentes a uma situação anterior à invasão europeia e recebem um tratamento conceitual que muitas vezes escapa ao processo histórico, pois a ênfase recai em sistemas de pensamento aparentemente estáticos. Por mais elaborados que sejam os modelos ameríndios, tal qual o proposto por Eduardo Viveiros de Castro (2002), eles exemplificam um pouco esse esforço de criação de um sistema teórico que seja passível de abstração e que explique a forma de pensamento das populações nativas das terras baixas sul-americanas.

O mesmo tipo de abordagem não costuma acontecer com as populações tradicionais não-indígenas. A produção do *workshop*, apesar de enfatizar recorrentemente a mestiçagem entre brancos e indígenas como um dos fatores principais da identidade cabocla, parece que não conseguiu transpor esse abismo conceitual entre as populações caboclas e indígenas. Enquanto estas são associadas à natureza amazônica e levam à criação de sistemas teóricos de pensamento, as primeiras costumam ser explicadas mais por fatores históricos e associadas à modernidade.

Os artigos do livro sobre sociedades caboclas dedicados ao tema *Identidade, História e Sociedade*, exemplificam um pouco essa maneira distinta de lidar com populações que moram em uma mesma área e que compartilham práticas cotidianas. Os autores dos artigos não construíram pontes sólidas entre elas, afastando dos quadros explicativos das sociedades caboclas referências profundas às populações indígenas.

O artigo inicial de Stephen Nugent privilegia a análise da invisibilidade dos caboclos a partir da mestiçagem, do extrativismo e da ausência do sistema de *plantation* na Amazônia. Para o autor, os caboclos são muitas vezes mal-compreendidos, pois após a crise da borracha seu modo de vida foi explicado como uma involução. Ele contrasta o caso dos amazônicos com o dos camponeses das *plantations*. Para ele, o sistema de *plantation* caribenho estava organizado de tal maneira que facilitava a compreensão por parte da racionalidade econômica, similar que era com o desenvolvimento agrário europeu, o que levou ao sucesso de estudos como os de Wolf e Mintz (*In ADAMS, 2006, p.39*).

O segundo artigo da obra, de William Balée, é sobre a transformação das formas de denominação do cacau entre povos indígenas à medida que ele ia ganhando importância no comércio internacional ao longo do século XVIII.

O terceiro artigo, de Décio Alencar Guzmán, demonstra características do processo de mestiçagem entre brancos e indígenas no Rio Negro entre os séculos XVIII e XIX. Nesse artigo, Guzmán chama atenção para processos de mestiçagem que estariam em curso antes mesmo da chegada dos colonizadores, como a “tukanização dos Aruak” (*In ADAMS, 2006, p.68*). Em seguida, segue descrevendo o papel importante que decisões da coroa portuguesa tiveram no processo de mestiçagem, incentivando-o através de dispositivos legais.

O último artigo da seção é de Mark Harris. No início do texto ele faz uma crítica à oposição entre tradicional e moderno e segue afirmando que a principal característica das populações caboclas são “sua flexibilidade e resiliência”. Logo em seguida, afirma:

O resultado é uma história cultural (ver STEWARD, 1956) dos camponeses ribeirinhos, que pode ser sumariada como a reinvenção de diversas tradições deslocadas, principalmente coloniais portuguesas do início da modernidade, missionária européias e tupis ameríndias. A confluência e a divergência entre essas tradições, da forma como foram reconfiguradas no presente, levaram a um grau de ambivalência e incerteza: quem são essas pessoas e qual é a origem de suas práticas e crenças? Afirmo que, para os ribeirinhos, esse é meramente um modo de ser no tempo, de enfrentar as imprevisibilidades alheias (HARRIS, *In ADAMS*, 2006, p. 81-82)

Após essa afirmação, seu esforço ao longo do artigo será comprovar a distintividade dos caboclos em relação a outras populações camponesas, enfatizando que eles “sempre se ajeitam” e que seus modos de vida são resultado da “história econômica” e do “papel do catolicismo popular em diversas transformações ideológicas”. Para ele, esse exercício permitiria “*chegar a algumas observações genéricas sobre as especificidades da modernidade da Amazônia, que começou com a conquista das Américas, em 1492*” (HARRIS, *In ADAMS*, 2006 p.83, grifo nosso).

Todos os artigos citados acima tocaram na questão da importância do contato na formação atual das populações amazônicas. No entanto, nenhum deles esmiuçou qual teria sido o efeito desse contato nas formas de pensamento, sobretudo no que diz respeito às influências de um modo de pensar indígena sobre os modos de pensar caboclos. O artigo de Nugent diz que a mestiçagem transformou os caboclos em “sujeitos antropológicos não-autênticos” (*In ADAMS*, 2006, p.35), mas não leva adiante essa afirmação. Balée se concentrou no impacto das mudanças comerciais sobre o vocabulário indígena. Guzmán, apesar de afirmar processos de mestiçagem cultural entre povos indígenas, ao abordar o caso da mestiçagem entre brancos e índios se concentrou nas determinações da coroa portuguesa. Harris foi o que esboçou melhor o problema que nos interessa, mas se concentrou na formação do pensamento caboclo a partir de influências europeias, como a história econômica e o catolicismo popular, chegando à conclusão de que os caboclos são uma forma de modernidade amazônica cuja característica principal é a resiliência.

Embora esses artigos apresentem problemas pertinentes para a reflexão, eles não tocam

no assunto que nos interessa. Uma das questões que devemos nos colocar é a razão pela qual o assunto da influência indígena sobre a organização das sociedades caboclas é pouco explorado. Nesse aspecto, chama a atenção a afirmação de Nugent de que os caboclos são “sujeitos antropológicos não-autênticos”. Os sujeitos antropológicos mais autênticos seriam as populações indígenas, que ele mesmo considera como matriz para formação das populações caboclas. Mas então, porque não explorar a ligação entre essas populações para legitimar as sociedades caboclas como sujeitos antropológicos autênticos?

\*

As populações indígenas, como sugere o próprio Nugent, seriam associadas à paisagem amazônica, que, no imaginário ocidental, é o exemplo máximo da natureza selvagem. Ao fazer essa associação, Nugent está dizendo também que há uma ligação direta nesse tipo de pensamento entre a natureza, enquanto dado, e as populações indígenas. Uma das implicações desse raciocínio é de que esse “outro” legítimo do nosso “eu” civilizado é a humanidade em sua forma mais natural.

Essa oposição, entre um “eu” civilizado e um “outro” selvagem reproduz um pensamento científico e classificatório moderno, tal qual descrito por Bruno Latour em *Jamais Fomos Modernos* (1994). Segundo o autor, a *Constituição* da modernidade se assenta em uma tentativa de oposição entre os fatos da natureza e os fatos da sociedade. Como exemplificação dessa caracterização moderna ele cita a disputa ocorrida no século XVII entre o cientista político Hobbes e o cientista Boyle acerca da repartição de poderes e limites entre a política e a ciência (LATOUR, 1994, p.21), que teve como resultado a não interferência dos domínios do natural sobre o social e vice-versa. Na imagem de Latour, os modernos seriam, em uma brincadeira de estátua, homens que se encontrariam parados e teriam, à esquerda, as coisas em si, e, à direita, a “sociedade livre dos sujeitos falantes e pensantes” (*Idem*, p.43). É esse o esforço sugerido pela *Constituição* moderna: há a proposta de uma separação clara entre os fatos da natureza e da sociedade. É como se as coisas em si fossem as populações indígenas, com suas culturas reificadas e o polo oposto fossem as sociedades europeias, representantes da história e da filosofia.

No entanto, Latour afirma que os acontecimentos ocorrem entre esses dois lugares ideais, através de mediações, traduções e redes. Esse lugar, localizado no centro de dois campos

opostos e onde se desdobram os acontecimentos, porém, não existe enquanto possibilidade no pensamento moderno. Ou seja, o autor está dizendo que a modernidade nunca existiu como se pensa, pois, ao agir, o moderno se movimenta em um lugar no qual ele não é capaz de refletir sobre si mesmo (*Idem*, p.43-45). É assim que Latour sugere que jamais fomos modernos. Para ele a *Constituição* nunca foi completa, pois não há como sê-la e cabe aos investigadores tornarem-se *não modernos*, considerando a produção efetivada pela modernidade, baseada na separação e na purificação, e o que está no meio, os *híbridos* que ela própria produz. Nas palavras de Latour, é “um não moderno todo aquele que levar em conta ao mesmo tempo a Constituição dos modernos e os agrupamentos de híbridos que ela nega”. (LATOURE, 1994, p.51)

O esforço agora pretendido por nós é o de ser um não moderno ao refletir sobre a questão colocada por Nugent acerca da razão pela qual as sociedades caboclas não são comumente tratadas como sujeitos antropológicos autênticos. Deveríamos começar, então, “levando em conta” a *Constituição* e a separação dos fatos da natureza e da sociedade. Se nosso raciocínio estiver correto, os modelos de pensamento indígena fazem sentido pois fazem eco no pensamento moderno (da mesma maneira que os estudos citados de Mintz e Wolf ecoaram no pensamento econômico europeu pela proximidade dos casos estudados com as formas econômicas europeias): de certa maneira, eles reproduzem uma separação imaginária entre as fronteiras da natureza e da sociedade (cujo modelo é a sociedade europeia civilizada). A associação dos indígenas com a paisagem amazônica permite uma essencialização dessas populações, pois as purifica em um dos polos da *Constituição*. Assim, seria possível falar analiticamente com propriedade de suas características, pois há como delimitar sua oposição radical com o branco civilizado.

No caso das sociedades caboclas o esforço de purificação é inútil, pois estas populações se formaram no contato e na miscigenação entre os modernos civilizados e os indígenas selvagens, ou seja, na relação entre os polos purificados. Pensando com Latour, poderíamos chamá-los de *híbridos*, o resultado de mediações que a modernidade reluta em reconhecer.

Nesse aspecto, é sintomático o fato de uma das leis citadas pelo artigo de Guzmán, sobre a miscigenação no Rio Negro, versar sobre a proibição do uso do termo “caboclo”. Essa lei foi estabelecida junto com outras que incentivavam a miscigenação de indígenas e

brancos, como modo de povoar a Amazônia. O fato relevante sobre ela é que a proibição do uso do termo “caboclo” tinha o efeito desejado de evitar qualquer registro histórico sobre os miscigenados: ou se era indígena nativo, africano escravo ou branco súdito da coroa. Essa decisão apagava a figura dos mestiços e caboclos das fontes de informação oficiais do período pombalino, invisibilizando essas populações, que deveriam ser enquadradas em um dos tipos raciais purificados. “Temos, então, neste fato, as primícias históricas do mito da “pureza” racial na Amazônia. Somente a leitura cruzada e a contrapelo das fontes de informação pode extrair os personagens mestiços silenciosos do seu limbo reminescente e histórico”. (GUZMÁN, *In ADAMS*, 2006, p.75)

O isolamento classificatório e o mito da pureza, citados por Guzmán, parecem vir acompanhados por outro mito que paira sobre as populações indígenas: o da autenticidade de suas culturas. Sendo produtos do polo da natureza, pressupõe-se que seus modos de vida devam ser imutáveis e que transformações em seus modos de viver signifiquem perdas de suas características originárias indígenas. A modernidade postula que a natureza tem características fixas, das quais se pode extrair leis. Só o polo da sociedade é historicizável e a ele estão associados os europeus. Ou seja, na maioria das vezes se nega a dinâmica histórica às populações indígenas, lhes atribuindo a cultura enquanto propriedade.

Esse tipo de purificação moderna leva a uma reificação das sociedades indígenas. Manuela Carneiro da Cunha chama a atenção para este fato, usando uma terminologia distinta, ao falar de “*cultura*” (com aspas). Ela está se referindo a um termo que pode ter efeitos sobre a cultura (sem aspas), dada a importância do primeiro nos espaços de disputas jurídicas no interior dos Estados. Ela prossegue:

Na linguagem marxista, é como se eles [povos das Américas] já tivessem “cultura em si” ainda que não tivessem “cultura para si”. De todo modo, não resta dúvida de que a maioria deles adquiriu essa última espécie de “cultura”, a “cultura para si”, e pode agora exibi-la diante do mundo. Entretanto, como vários antropólogos apontaram desde o final dos anos 1960 (e outros redescobrem com estrépito de tempos em tempos), essa é uma faca de dois gumes, já que obriga seus possuidores a demonstrar performaticamente a “sua cultura”. (CUNHA, 2009, p.313)

É justamente a esse efeito indesejado da faca de dois gumes que se está referindo Oscar Calávia Sáez ao contar, em seu livro sobre os Yaminawa do rio Acre, a história de um Yaminawa que teve que comprar um enfeite de outro grupo Pano para ter legitimidade

em uma reunião indígena (CALAVIA SÁEZ, 2006, p.75). Era preciso para ele performatizar sua “cultura” tal como os outros esperavam e, para isso, foi preciso adquiri-la, literalmente.

O que ocorre com as sociedades caboclas parece ser justamente o oposto. Não há reificação, não há “cultura”. É por isso que, no caso citado acima, o seringueiro fica excitante em relação a sua própria cultura frente ao questionamento de um índio, que vive na mesma região que ele e que partilha de várias práticas com ele. Para os caboclos, seringueiros no nosso caso, não foi elaborado um quadro do que seriam as características intrínsecas e definidoras de um modo de ser próprio. A ênfase analítica está na formação histórica e na capacidade de resiliência dessas sociedades (que é por si uma ideia que pressupõe mudança ao longo do tempo), ou ainda nas características “ecológicas” desses grupos, que os permitem estabelecer pactos com o Estado. O exemplo dos artigos de *Sociedades Caboclas Amazônicas* reforçam essas afirmações. Como a ênfase é histórica, quando houve o esforço de se debruçar sobre as formas de pensamento caboclas foi preciso a aproximação com os modernos europeus, cuja história é rica em transformação e que tem na mudança uma de suas características mais marcantes.

Nosso próximo passo no objetivo de aproximar essas populações deve ser, então, ao invés de tentar provar a “autenticidade” das populações caboclas, realizar a crítica à purificação e reificação das populações indígenas. Dessa maneira, o caso caboclo iluminará o indígena e vice-versa, pois se torna possível ver como a transformação também é parte deste último caso. O esforço de aproximar caboclos e indígenas deve passar, acreditamos, pela *hibridização* das populações indígenas, negando o esforço moderno de criação de um outro radical e oposto. É preciso compreendê-las também como o resultado de mediações, redes e traduções, sem que isso as faça menos indígenas, para que seja possível afirmar uma autenticidade processual também nos modos de ser das populações caboclas que extrapole a ideia de resiliência.

### **Transformações indígenas**

Uma das principais críticas do livro de Oscar Calavia Sáez sobre os Yaminawa do Acre é o uso do modelo kaxinawá como um modelo *protopano* geral: segundo ele, os estudiosos das populações indígenas do Acre costumam tratar os Kaxinawá como representantes do que há de mais parecido com as sociedades *Pano* anteriores à invasão europeia. Ao fazer



isso, eles relegam os Yaminawa e outros povos *Pano* a uma condição deteriorada de cultura, na qual características fundamentais de sua indianidade se perderam, em contraste com um modelo kaxinawá “cuja vigência tende a creditar-se ao criterioso conservadorismo do grupo, prudente o bastante para evitar a desordem cultural trazida pelo branco” (CALAVIA SÁEZ, 2006, p.295). Os reflexos dessa marginalização Yaminawa no campo do indigenismo são recorrentemente criticados por Sáez e remetem à ideia do índio hiper-real (*Idem*, p.122 e 191).

Sáez dá pistas para que possamos compreender os motivos que levam o “modelo kaxinawá” a se prestar ao uso da criação de um “outro legítimo” para os brancos em detrimento de outros povos da região (*Idem*, p.295-296). De suas críticas podemos concluir que a força do “modelo kaxinawá” reside na possibilidade maior de delimitação de fronteiras entre o interior e o exterior do que nos casos de outros povos. Em oposição aos Yaminawa “desordenados” e “desagregados”, os Kaxinawá têm sido tratados como parte de uma sociedade endogâmica e “conservadora”, não estando tão aberta à mistura e às influências culturais externas. Além disso, a mitologia kaxinawá narra o surgimento do branco e a marcação da diferença para com ele, coisa que os Yaminawa não fazem. Os Kaxinawá, assim, agem para com os brancos como deve agir um “outro” ideal, pois marcam a mesma diferença entre o “nós” e o “eles” marcada pelos brancos. Eles são o simétrico inverso perfeito na construção da identidade, a possibilidade de purificação de um “outro” selvagem prevista pelo pensamento moderno.

Segundo esse raciocínio, os Yaminawa representam um desafio à classificação que busca a essencialização das culturas, pois, assim como as sociedades caboclas, parecem escapar do papel de “outro legítimo”. Além da aparente desordem sociológica, não há características tradicionais marcantes expressas objetivamente, como a arte dos Shipibo-Conibo que lhes garante certo respeito sociológico. Nem mesmo nos mitos os Yaminawa fixam personagens-heróis que os articulam e criam coerência em um sistema. Não há heróis, Incas ou brancos ocupando esses papéis, nem mesmo há mitógrafos “adequados ao padrão vigente”. Ou seja, não tendo organização social formal, casamento endogâmico, artes gráficas ou artesanatos, e nem um sistema de mitos respeitável, os Yaminawa não conseguem ocupar o papel do “índio autêntico” (CALAVIA SÁEZ, 2006, p.20). Essa imagem é ocupada pelos Kaxinawá, que eclipsam a diferença Yaminawa para os brancos, que, por sua vez, tendem a enxergá-los como índios em processo de

“aculturação” e “desagregação”.

O que resta de distintivo, então, aos Yaminawá? Segundo Sáez, eles são detentores e praticantes de características marcantes das populações ameríndias, mas que não se materializam em objetos ou pinturas corporais, e que se encontram no “paralelo entre o regime de transformação e o de aliança”, em um “caso extremo das configurações centrífugas da socialidade amazônica” (*Idem*, p.339).

Essas “configurações centrífugas” dizem respeito à capacidade ameríndia de predação e incorporação do que está fora do limite que estabelece o interior da sociedade. No caso Yaminawa, esse limite não é muito claro, já que os laços de sociabilidade se evidenciam e reforçam apenas em momentos festivos, organizados pelo chefe do grupo. Ao afirmar esses laços, os momentos festivos traçam uma linha de separação entre o interior e o exterior. A separação é realizada pela categoria inclusiva *yura* (parentes em geral) e pela categoria exclusiva *nawa* (o estrangeiro, o exterior). Ambas categorias são flutuantes e podem ter seu campo de alcance ampliado ou reduzido de acordo com a situação. “Assim, tanto quanto *nawa* pode se comprimir e passar a designar estritamente o “branco”, *yura* pode se ampliar de um modo inversamente proporcional, passando a designar o *índio* em geral, incluindo Machineri, Apurinã ou Campa”. (*Idem*, p.84)

Esses momentos festivos, que demarcam os laços internos da sociedade Yaminawa, são, porém, sempre orientados para o exterior e se organizam a partir de temáticas de brancos (como aniversários), em espaço de brancos (como escolas) e contam muitas vezes com a distribuição de objetos de brancos (*Idem*, p.130-131). Cabe ao chefe, em seu papel tradicionalista, orientar a casualidade e improvisação desses momentos segundo princípios de organização social ideais e muitas vezes conflitantes presentes na cosmologia. Sáez considera que essas orientações conflitantes não são indícios de “desaculturação”, mas parte de uma “riqueza inverossímil de paradigmas em que só um trabalho decisivo da sociedade – uma autoridade indiscutida – poderia fazer uma seleção” (*Idem*, p.116). Assim, o chefe organiza momentaneamente, e a partir da seleção de múltiplos paradigmas, o interior da sociedade com o objetivo de inserir ordenadamente elementos exteriores.

É possível perceber, então, que a prática cotidiana Yaminawa não delimita fronteiras claras entre seu interior e o exterior, ao contrário dos Kaxinawá, tornando-se um desafio

aos seus modelos virtuais (*Idem*, p.116), que são colocados em ação apenas pelo chefe. Essa prática desorientada por um único paradigma também se constitui em desafio para os brancos em sua busca pela compreensão da sociedade Yaminawa enquanto totalidade. Sáez sintetiza o “problema” Yaminawa ao fim de seu livro da seguinte maneira:

os Yaminawa têm se transformado em problema pelo seu fracasso ou desinteresse em formar uma comunidade pré-colombiana, ligada a um território tradicional, rico em simbologia e memória autóctone, vinculado aos seus mortos, à sua mitologia, às suas necessidades ecológicas. Interpreta-se esse fracasso em função de uma suposta perda de referentes tradicionais, mas tendo a pensar que o motivo é o oposto: a excessiva fidelidade a uma cosmologia como a que acabou de ser descrita. O *território tradicional* dos Yaminawa é uma linha de extensão variável que vai do *yura* ao *nawa*: não deve ser tão longa que impeça percorrê-la na sua totalidade, mas sim o bastante para que o *nawa* seja efetivamente estranho, e o encontro com ele suficientemente produtivo e revelador. [...] o que importa é esse espaço sociológico, o cosmológico, em que os termos de identidade e alteridade podem se desdobrar satisfatoriamente. [...] o ponto mais importante desse espaço estará sempre *fora*, a não ser que, adequando-se finalmente ao espírito dos tempos, os Yaminawa finalmente decidam se transformar em índios autênticos, assumam uma autodenominação, uma autoctonia e uma autoridade. Algo que, na sua cosmologia, só tem equivalente na estabilidade fechada do mundo dos mortos. (CALAVIA SÁEZ, 2006, p.360-361)

\*

O outro caso a ser citado no esforço de desconstrução do índio selvagem e purificado é o dos Piro, estudados por Peter Gow. Ao chegar em campo, ele próprio imaginava que os Piro haviam sido “vítimas do progresso”, pois, assim como os Yaminawa, apresentavam características típicas de quadros chamados de “aculturação”: haviam abandonado suas antigas vestimentas em detrimento das roupas de branco, trocado os rituais de iniciação pelas escolas e aderido à leitura e escrita dos brancos. Pouco tempo depois, Gow percebeu que esses elementos aparentemente novos presentes no mundo vivido Piro eram, na verdade, “transformações de transformações”, transformações em operadores de transformações que sempre dependeram de um “outro” externo para colocá-las em funcionamento através de um jogo de pontos de vista sobre humanidade e boas relações de convivência.

Esse jogo de pontos de vista se expressa no mito sobre Tsla e os Muchkajine (GOW, 2001, p. 86 e 103) e ganha importância cotidiana com o complemento da noção Piro de *viver bem* (*Idem*, p.42). O mito de Tsla é considerado por Gow como o “mito da história”

pois aborda o problema da criação das relações de parentesco a partir da relação de Tsla, representante dos Piro, com “outros” que vão mudando ao longo da história (*Idem*, p.93). Os Muchkajine, que nascem com Tsla e cumprem a função de assistentes e audiência de suas proezas mágicas, são considerados os “brancos de antigamente” e empreendem uma viagem rio abaixo, desaparecendo para uma localidade desconhecida. Eles operam a função do “outro” no mito, assim como os jaguares. Já a narrativa que define quem faz parte das relações de parentesco depende da noção de *viver bem*. Parentesco e *viver bem* parecem ser definições dependentes para os Piro: *viver bem* é compartilhar, morar junto, ser parente; e, para ser parente, é preciso *viver bem*. Assim, *viver bem* ajuda a definir as fronteiras entre o interior do mundo Piro e seu exterior, do qual fazem parte os Muchkajine e os jaguares.

Ocorre que o contato com esse mundo exterior é constante e desejado pelos Piro, pois é nele que se encontram os *designs*, padrões de desenhos apreciados e que causam fascinação (como o desenho da pele dos jaguares), e as *coisas finas*, objetos produzidos pelos brancos e muito desejados. Essa relação com os outros, com quem não se *vive bem* e são fascinantes e perigosos, é feita através da transformação dos Piro, que se utilizam de atributos desses “outros”, desenhos e roupas, para possibilitar o contato com o exterior. Quando, nos rituais de iniciação femininos, há o contato com outros Piro, que vivem em outras comunidades e com quem não se *vive bem*, é preciso aparecer para eles com beleza, atratividade, mas também de maneira assustadora. Assim, os Piro se pintam de jaguares, modificando seus corpos e tornando-se o “Outro primordial da humanidade” (*Idem*, p.126), de modo a evitar o perigo envolvido no contato com um outro com quem não se *vive bem*, com quem não se partilha.

O mesmo acontece no caso do contato entre os Piro e os brancos, porém de maneira mais potente. No mito de Tsla e dos Muchkajine há uma possibilidade de contato com o exterior mais profunda. Ao invés de se pintarem de jaguares, ao entrar em contato com os brancos, os Piro devem se vestir como brancos, para parecerem como brancos. A mudança é profunda, pois os desenhos de jaguares são aprendidos pelas mulheres ao longo da vida, enquanto as roupas de brancos são conseguidas dos próprios brancos. Gow afirma que a diferença desse último caso é que “a aparência dos outros deriva de um contato pacífico com esses outros”. (*Idem*, p.126).

As transformações na aparência dos Piro não são, portanto, sinais de aculturação, mas

formas de mediar o contato com “outros” perigosos. São uma maneira de operar transformações no ponto de vista daqueles com quem vão se relacionar, apresentando as características e capacidades humanas Piro para os “outros”.

É possível ver essas mediações operando ao longo da história recente: enquanto os brancos que se relacionavam com os Piro eram missionários que conviviam com eles, os primeiros compreendiam que os últimos queriam transformá-los, mas que também aderiam a certas práticas Piro, começando a estabelecer um modo de *viver bem*. Quando os missionários saem das comunidades Piro e surgem rumores sobre o *sacacara*, alimentados pelas filmagens de Herzog, os Piro passam a entender que a partida dos missionários e a vinda do *sacacara* (uma espécie de matador, ladrão de faces, que vem a serviço dos brancos para garantir-lhes a juventude eterna), significa que os brancos deixaram de vê-los como humanos e passaram a enxergá-los como algo parecido com caça (*Idem*, p.269).

Essa mesma preocupação foi manifestada pelos Piro através de um movimento messiânico, se assim podemos chamá-lo, surgido no auge da crise da borracha. Com a drástica diminuição no abastecimento de bens, os Piro deixaram de receber de seus patrões roupas de branco. Eles esperavam, então, que um grande barco a vapor voador viesse do céu trazendo as *coisas finas* para eles. Essa mistura de desespero e esperança deixa claro que, para os Piro, eles estavam se diferenciando indesejavelmente dos brancos, pois não *viviam bem*, compartilhando a mesma forma de viver. Assim, os Piro temiam que estavam deixando de ser humanos do ponto de vista dos brancos, passando a uma nova forma de humanidade (*Idem*, p.201-202). Talvez, a história ficasse mais aterrorizante para eles, pois ecoava no mito do homem que entra embaixo da terra e encontra com um criador de queixadas (*Idem*, p.34). A analogia é evidente: tanto os Piro como os queixadas têm um “dono”, que deve zelar por eles abastecendo-os com o que for necessário. No caso do dono dos queixadas, ele dá ao homem que vai pra baixo da terra uma roupa de queixada, para que ele possa permanecer vivendo lá. Os Piro devem ter imaginado que os patrões da borracha estavam a operar essa transformação com eles ao negar-lhes as roupas de branco, tirando-os da condição de humanos que *vivem bem* e passando à de criação.

Esses dois exemplos de como a transformação dos Piro é importante para sua vida social mostram também como essas mudanças estão relacionadas a movimentos históricos dos

quais os Piro fazem parte. As “transformações de transformações” fazem parte de um sistema que conecta essas transformações aos eventos históricos que envolvem os Piro. Apresentando as transformações a partir dessa ótica, Gow conecta as narrativas míticas aos eventos históricos, levando a uma abordagem histórica e processual das transformações no mundo vivido Piro que leva em consideração o sistema de pensamento deles.

The specific modes in which Piro people envisioned and engaged with the *gringos*, the SIL missionaries, suggest strongly that the transformations of transformations were not simply affected by changing historical circumstances, but were produced by a system in a state of transformation. This system was connecting its internal transformations to certain types of historical events and processes, causing it to transform in certain directions: the system had unstable features which readily led Piro people to interpret certain practices of different kinds of white people as desirable, while ignoring or challenging others that conflicted with the more stable features of the system. The system endogenously generates such potential transformations, and projects them out into the world. (GOW, 2001, p.253)<sup>4</sup>

### **Transformações seringueiras**

A transformação a partir da relação com o exterior é um tema típico dos modelos de pensamento das populações indígenas amazônicas, mas não parece ser exclusividade deles. Nos seringais do Alto Juruá a transformação também é um tema recorrente. Há muitos relatos de homens que viraram cobras, crianças transformadas em boto, formigas que viraram cipó, homem que se transformava em fumaça, seringueiros que viraram índios, dentre outros<sup>5</sup>.

Um exemplo evidente de que a temática da transformação é partilhada pelos indígenas e seringueiros da Amazônia ocidental é o da formiga conhecida no Alto Juruá como tucandeira.

No livro de Peter Gow essa história é contada para ele por um Piro. Trata-se de uma

---

4 Parece haver semelhanças entre o que Gow chama de “unstable features” e Sáez chama de “excesso de paradigmas”. Ambos consideram que há uma seleção de ideias dentre várias possíveis que se tornam parte da organização e da prática cotidiana.

5 Algumas dessas histórias nos foram relatadas por pessoas que as vivenciaram. A da criança encantada em boto nos foi relatada por sua própria mãe, que nunca mais a viu após ela ter desaparecido enquanto tomava banho com outras crianças no rio. A explicação que a mãe dá para o ocorrido é que ela foi *encantada* em boto, pois era a única criança que estava sem roupa na ocasião. É preciso ressaltar aqui a importância que a roupa tem na narrativa: assim como em muitos mitos indígenas, foi a roupa (ou sua ausência) que permitiu a transformação.

história relacionada à noção Piro de *cansar de viver*. *Cansar de viver* não é, como pode parecer à primeira vista, um sentimento de vazio individual ou de busca pela não-existência. Trata-se da vontade de um sujeito de passar a uma condição ontológica distinta. A menção a esta ideia surge em um momento do livro no qual o autor está comparando versões de um mesmo mito, já citado por nós acima, sobre um homem que foi morar embaixo da terra, no mundo dos queixadas. Essa vontade por habitar outros mundos a partir de uma condição ontológica diferente está, segundo Gow, normalmente associada ao *cansaço* e a experiências de velhice e morte experimentadas pelo sujeito que se transforma ou por um parente próximo (GOW, 2001, p. 43 e 63). Mas, a mudança de condição não é exclusividade humana e é também experimentada por animais. Pablo Rodriguez, um Piro *compadre* de Gow, certa vez lhe contou a seguinte história:

The *isula* (a large solitary ant) becomes *tamshi* (a bromeliad with long vine-like roots), *compadre*. I didn't used to believe this, but an old man on the Inuya river showed it to me. When the *isula* dies, it transforms into *tamshi*. Its legs become the vines, and flowers grow from its body. How might this be? Maybe when the *isula* becomes tired of being an *isula*, it transforms into a *tamshi*. I have seen this happen. (GOW, 2001, p.63)

Entre os seringueiros do Alto Juruá há uma história muito semelhante. Já ouvimos por incontáveis vezes relatos de que há uma formiga, conhecida como tucandeira, que se transforma em cipó títica. As descrições variam entre si, mas, na maioria das vezes, o relato segue uma sequência na qual a formiga vai andando sozinha até uma árvore, sobe em um de seus galhos e ali fica parada por um bom tempo, aguardando o início de sua transformação. De suas extremidades começam a nascer os fios do cipó.

É possível utilizar esses dois relatos como exemplos para pensar as continuidades entre temas e formas de pensamento na Amazônia, incluindo aí populações tradicionais, indígenas, ribeirinhos e seringueiros. Os seringueiros do Alto Juruá habitam na divisa entre o Brasil e o Peru e as duas histórias evidenciam que há mais do que uma proximidade geográfica entre esses povos. Ambas tratam de isolamento, morte e de transformação<sup>6</sup>. Para Peter Gow não há dúvida de que, no caso Piro, estes elementos da história são características presentes no pensamento geral sobre transformações das condições ontológicas dos sujeitos. Qual seria, então, o significado dessa história para os

---

6 A formiga chamada na Amazônia peruana como *isula* parece ser a espécie *Paraponera clavata* ([http://es.wikipedia.org/wiki/Paraponera\\_clavata](http://es.wikipedia.org/wiki/Paraponera_clavata), acessado em 12 de julho de 2011). Ao que tudo indica, trata-se da mesma formiga conhecida em algumas regiões brasileiras como tucandeira (<http://pt.wikipedia.org/wiki/Formiga-cabo-verde>, acessado em 12 de julho de 2011).

seringueiros?

Parece-nos haver também uma teoria seringueira sobre transformações. Ela é operada através das categorias de *brabo* e *manso*. O uso desses termos trata não só da transformação, mas também da continuidade. Uma primeira afirmação local aponta a abrangência dos termos: “tudo no mundo tem do *manso* e do *brabo*”. De fato, esses dois termos são utilizados para tratar da mandioca, dos animais, dos índios e mesmo dos pesquisadores. Diz-se do bode que ele é a versão *mansa* do veado. Na mata se encontra a mandioca *braba* enquanto no roçado há a *mansa*.

No passado, o termo *brabo* era utilizado para tratar do migrante que acabava de chegar do nordeste para trabalhar nos seringais. Deslocado do sertão para a floresta, ele estava sempre se confundindo nas tarefas e cenas mais corriqueiras. Há ainda muitas piadas sobre o “cearenso *brabo*” [sic] que confundiu um urubu com uma nambu galinha, ou que não sabia fazer o corte em uma seringueira. Mas há também o pesquisador *brabo*, aquele que, no seringal, não consegue passar nas pontes sobre os igarapés e que sempre está caindo pelos caminhos na mata.

A característica mais importante da relação entre os termos *brabo* e *manso* talvez não seja a mais evidente, ou seja, a de oposição, mas sim a possibilidade de transformação que leva de uma condição a outra e a relativização de ambas em relação ao ambiente considerado. Explicamos: mais do que de tudo ter do *manso* e do *brabo*, tudo que é *manso* pode se transformar em *brabo* e tudo que é *brabo* pode se *amansar*. Além disso, algo que é *brabo* em um determinado ambiente pode ser *manso* em relação a outro. Vamos aos exemplos: um índio é *brabo* em relação ao seringal e aos seringueiros se ele não foi *amansado*, isto é, se ele ainda não conviveu no seringal e não domina os conhecimentos e costumes dos seringueiros. Porém, o mesmo índio é *manso* em relação à vida na aldeia.

Há o exemplo de um filho de seringueiros da Reserva Extrativista do Alto Juruá que, depois de uma estranha viagem sozinho pela floresta, passa a não falar mais com ninguém de sua casa e, no dia seguinte a seu retorno, parte e vai viver com os índios Yaminawá do rio Bagé. Do ponto de vista dos índios, diriam os seringueiros, ele *amansou*; do dos seringueiros, ele ficou *brabo*. Do mesmo modo, o pesquisador na cidade é *manso*, mas no seringal é *brabo*. Porém, com os anos de viagem ao campo ele



também pode ir se *amansando*.

Em princípio, poderia parecer que a ideia de adaptado seria uma tradução possível para o termo *manso*, mas, quando perguntados diretamente sobre o significado do termo *brabo*, os seringueiros remetem muitas vezes à ideia de estar sozinho em um lugar estranho, sem a possibilidade de se relacionar. Este uso do termo o aproxima da ideia de mudança ontológica citada por Peter Gow: os Piro, ao *cansar de viver*, procuram por uma outra condição ontológica, um novo mundo para estabelecer relações. Essa outra condição ontológica só é possível através da mudança nas roupas, como no caso do homem que foi morar embaixo da terra, no mundo dos queixadas. Esse *cansaço* Piro, motivado muitas vezes pela perda de relações através do falecimento de parentes próximos, parece ser análogo à falta de relações dos *brabos*, que, ao estabelecerem relações com o meio social e natural, vão *amansando* no ambiente em que se encontram, ou que procuram outro mundo para viver.

O uso dos termos *brabo* e *manso* aponta para a possibilidade de mudança de condição, que extrapola a ideia de adaptado e não-adaptado. É possível passar de uma condição a outra sem estar em discussão a aquisição de habilidades, mas sim a possibilidade de se relacionar com o meio. Do ponto de vista político (do Estado), índio virar seringueiro e seringueiro virar índio pode ser um problema, mas, do ponto de vista cosmológico dos seringueiros, o problema não existe, pois a possibilidade da transformação sempre está presente. Assim, os termos *brabo* e *manso* apontam para a possibilidade da continuidade e da transformação nas fronteiras entre seringal e aldeia, entre seringueiro e índio.

Como último exemplo do uso dos termos *brabo* e *manso*, citamos um acontecimento no zoológico da cidade de São Paulo, envolvendo dois seringueiros com experiência de andar pela mata. Ao observar os animais cativos, passando por todas as jaulas com interesse, eles se detiveram nos aposentos da onça, animal que conhecem de suas caçadas nas florestas do Acre. Estavam visivelmente incomodados com o que viam. Passaram, então, a discutir entre eles se aquela seria uma onça mesmo, conforme informava a tabuleta em frente à jaula. Para eles, apesar do corpo ser aparentemente de uma onça, ela não convencia-os de que realmente era uma onça. Finalmente, chegaram a uma conclusão que lhes pareceu suficiente: ela poderia ter nascido para ser onça, mas a vida da cidade não lhe permitiu se tornar onça, tinha parado em algum lugar do caminho. Àquela altura, a discussão mais importante para eles passou a ser se, já adulto, o animal,

colocado na floresta, se tornaria onça.

### **Considerações Finais**

É preciso retomar agora os trabalhos e exemplos citados acima e esclarecer o caminho que eles nos sugerem. As abordagens das duas etnografias sobre populações indígenas da Amazônia ocidental mostram como a transformação e as relações próximas com o exterior não são um problema tão grande para parte dos povos indígenas como são para aqueles que Latour chamou de modernos, dentre os quais se inclui o Estado e sua lógica classificatória. Além disso, os exemplos da tucandeira e das noções de *brabo* e *manso* mostram que o tema da transformação não é exclusividade dos indígenas que moram na região, eles sugerem conexões e continuidades entre as populações indígenas e tradicionais amazônicas não apenas no plano físico e territorial, mas também no plano das ideias, ou ao menos nos temas de reflexão. A circulação e variações de uma narrativa, ou de uma ideia, evidenciam continuidades e conexões ainda pouco exploradas, mas que são evidentes, ainda que mesmos temas possam ser abordados por diferentes pontos de vista.

A diferença radical entre esses povos é construída no cotidiano a partir da ótica moderna do Estado, que, ao criar categorias jurídicas, constrói fronteiras rígidas entre o interior e o exterior desses grupos. Os exemplos citados sobre as relações de parentesco próximas entre aqueles considerados indígenas e aqueles considerados tradicionais mostram como o cotidiano das relações entre eles é muito mais contínuo do que a lei permite interpretar. Isso não significa dizer que não há diferenças e diferenciações no modo de ser e de pensar desses não-modernos, tradicionais e índios: elas existem, mas não são descontínuas como o Estado faz parecer. A história de invasão da Amazônia pelos brancos e o exemplo da temática das transformações são pistas sobre como as coisas são mais misturadas e contínuas do que se costuma admitir. Os raciocínios locais acerca das continuidades culturais de indígenas e tradicionais não compartilham com a ideia de purificação do Estado. Eles são muito mais fluídos (e, por isso, do ponto de vista de Latour, são híbridos), revelando as vastas conexões estabelecidas pela vida social. O cotidiano dessas populações tende a escapar do exercício totalizador proposto pelas noções de cultura e sociedade, se aproximando da ideia de “mundo vivido”, tal como proposta por Peter Gow. Do ponto de vista dessas populações, cada uma a seu modo,

pode-se ser uma coisa, mas transformar-se em outra, ou ainda, pode-se ser uma coisa justamente porque se é capaz de incorporar elementos de outras. As fronteiras são ultrapassadas e borradas recorrentemente.

Porém, ao mesmo tempo em que não compartilham do pensamento moderno em sua completude, essas populações refletem sobre e interagem com ele o tempo todo, pois este coloca para elas problemas reais. Por mais que as populações possam não concordar, não acreditar e nem compactuar com as formas modernas de pensamento e classificação, as primeiras precisam lidar a todo instante com as últimas. As formas modernas permitem manipulações de sentidos e valores dados externamente às identidades locais, de maneira a encontrar caminhos para resolução de conflitos através da intermediação do Estado.

Quando o Estado trata a identidade como uma questão de ser ou não ser, tende a desconsiderar as nuances entre grupos que são enquadrados como tradicionais, indígenas ou quilombolas. Todas as possibilidades de exercer diferença que estejam no meio do caminho, inclusive no interior dos próprios grupos, são eclipsadas pela “cultura” (com aspas). Este é o efeito colateral da abordagem identitária proposta pelo Estado, baseada na ideia de uma diferença radical entre povos, cuja “cultura” é a manifestação máxima e fixada da identidade. Ao pautar a identidade pela diferenciação radical, perde-se as riquezas de conexões que aproximam populações tratadas de maneira muito distintas, seja pelo Estado ou pelos cientistas<sup>7</sup>. Isso tem reflexos imediatos nos direitos territoriais e também nas teorias sobre essas populações. E não se trata apenas de tratamentos distintos para indígenas, quilombolas e populações tradicionais: o caso dos Yaminawa mostra como, entre as próprias populações indígenas, algumas conseguem projeção maior ou menor de acordo com seu grau de adequação ao modelo do índio hiper-real.

Esse modelo do índio hiper-real tende a se impor nas discussões acerca da noção de cultura. É por isso que, em uma reunião com representantes do Ministério da Cultura, um índio questiona a um seringueiro se ele tem cultura. Naquele momento o índio não estava se referindo a cultura como um modo de vida, como procedimentos próprios de (re)produção social, mas como cultura enquanto manifestação de uma certa ideia de cultura, que precisa de uma performatização pública que muitas vezes extrapola os

---

<sup>7</sup> Essa ideia deve ser debatida em outro momento, mas vale ressaltar o ponto para o qual o prof. Mauro Almeida nos chamou atenção: há toda uma tradição de pensamento influenciada por Durkheim que estuda as sociedades como totalidades e para a qual as sociedades indígenas, vistas de dentro, parecem ser auto-contidas.

limites do grupo para se realizar. O seringueiro, primeiro exita, e, ao responder-lhe, afirma que já teve cultura, mas que não a tem mais! O tratamento dado à cultura por eles é o de coisa, reificada e fixada, passível de ser adquirida, perdida ou retomada.

A resposta do seringueiro opera jogando-o para o suposto domínio da história, em detrimento do suposto domínio da cultura. Ao perder sua cultura ele entra no mundo da mudança, da transformação, pois essa passa a ser a referência para definir sua identidade. Enquanto o índio assume uma posição na qual seu direito territorial se fundamenta no que ele é, supostamente em essência, o seringueiro, ao negar que tenha cultura, tem que sustentar seu direito ao território a partir de um acordo com o Estado, pautado pelos interesses conjunturais de ambos na conservação da biodiversidade, e que exclui da esfera do discurso a possibilidade de o Estado garantir-lhe o território simplesmente como uma garantia de direito à diferença, a um tipo de diferença que não é radicalmente oposta aos modos de ser modernos, nem aos modos de ser indígena.

O exemplo de Antônio mostra como uma família com ascendência indígena pode não reivindicar tal identidade devido a questões pessoais e biográficas, neste caso fatos marcantes do passado de seu patriarca, que teve a primeira esposa morta por indígenas em um tempo de conflitos destes com seringueiros. Em um caso hipotético, mas não impossível, os irmãos de Antônio, que ainda vivem na Reserva, seriam removidos do território pelo Estado se algum de seus vizinhos requeressem legitimamente a terra em nome de suas identidades indígenas. O problema é que, por questões pessoais e não políticas, uma família toda, cujos modos de vida são semelhantes aos dos virtuais requerentes, perderia seu direito de acesso ao território por uma questão de fixação identitária, de se declarar ou não indígena, pois o Estado não permite que se seja algo no meio do caminho, que se exerça um tipo de diferença diferente.

## **Bibliografia**

ADAMS, Cristina, Ed.; MURRIETA, Rui, Ed.; NEVES Walter, Ed. *Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.

ALMEIDA, Mauro W. B. de. “Direitos à Floresta e Ambientalismo”. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.19 nº55, junho de 2004.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. *O Nome e o Tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009a.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *Tastevin, Parrissier: Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009b

FONSECA, Cláudia. “A Alteridade na Sociedade de Classes”. In *Família, Fofoca e Honra*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004

FRANCO, Mariana C. P. *Os Milton: cem anos de história familiar nos seringais*. Tese de Doutorado, Campinas: IFCH/Unicamp, 2001.

GINZBURG, Carlo. “Sinais: Raízes de um paradigma indiciário”. In *Mitos, emblemas, sinais: morfologia histórica*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

GOW, Peter. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

POSTIGO, Augusto de Arruda [et al] (org). “Antologia de Escritores da Floresta I”. In *Série Pesquisa e Monitoramento Participativo em Área de Conservação Gerenciadas por Populações Tradicionais*. Vol. 4, Campinas: Unicamp/IFCH/Ceres, 2004.

RAMOS, Alcida Rita. “O índio hiper-real”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº28, versão digital ([http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_28/rbcs28\\_01.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_28/rbcs28_01.htm)) acessada em 18 de agosto de 2011, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”. In RICARDO, Carlos Alberto; RICARDO, Fanih. (Org.). *Povos indígenas no Brasil (2001-2005)*. São Paulo: ISA, 2006, p. 41-49.